

Volker Lühr

Soziale Ungleichheit im Selbstbild Brasiliens

1. Klage eines Unternehmers

Im Jahr 1978 führten wir in Brasilien ein Forschungsprojekt durch. Wir – das war eine Gruppe von Sozialwissenschaftlern der Freien Universität Berlin, bestehend aus Deutschen und Lateinamerikanern. Das Projekt zielte auf den sich zuspitzenden Konflikt zwischen Staat und Gesellschaft: Hier ein verknöchertes Militärregime, das sich an die Macht geputscht hatte und nun sein Heil in vorsichtiger Öffnung suchte, dort die Opposition der Intellektuellen, der Kirche, der Gewerkschaften und der Unternehmer, die immer häufiger in öffentlichen Protest mündete.

Wir machten Interviews, auch mit Unternehmern. Einer der damals bekanntesten und mutigsten, Claudio Bardella, empfing uns im mahagonigetäfelten Arbeitszimmer – mit Blick aus dem 10. oder 20. Stockwerk eines jener vielen Wolkenkratzer, welche die Silhouette von São Paulo bestimmen. Bardella redete von diesem und jenem, unter anderem vom Irrtum der Unternehmer, der sie ein Jahrzehnt zuvor zum Pakt mit den Militärs verleitet hatte, und kam schließlich auf Brasilien im ganzen zu sprechen:

Lassen wir die Militärdiktatur beiseite. Und vergessen wir diese Stadt. Was geschieht an ihrem Horizont? Was ist dieses riesige Land? Was hat es für eine Zukunft?

Und dann fügte er resignierend hinzu: »Wenn Sie São Paulo verlassen – wo sind Sie dann? In Biafra.« Wir haben nicht nachgefragt, was Bardella damit meinte. Hatte er den Unterschied zwischen Weiß und Schwarz im Sinn, Arm und Reich, Weltläufigkeit und Hinterwäldlerei? Gewiß war uns nur: die Metapher bezeichnete einen Abgrund – eine Kluft, die nicht zu überbrücken war.

Ich werde im folgenden die Metapher umkreisen und deuten. Es handelt sich um Mutmaßungen. Gleichwohl versuche ich, sie begrifflich zu schärfen.

2. Definitionen des Augenscheinlichen

Die Beobachtung lehrt uns: Weit vor allen Abgründen, überall und jederzeit, finden sich *Unterschiede* zwischen den Menschen, die nichts Verwerfliches an sich haben, die wir sogar brauchen, um uns zurechtzufinden. Allerdings, alle diese Unterschiede werden auch bewertet – die einen mehr, die anderen weniger. Sie können in *soziale Unterschiede* umgedeutet werden. Immerhin hat uns der französische Soziologe Pierre Bourdieu¹ auf eine Vertracktheit dieser einfachen Grenzziehung aufmerksam gemacht: Nicht wenige Unterschiede zwischen den Menschen – oft auf den ersten Blick gar nicht erkennbar – sind zugleich Symbole der Eingrenzung und Ausgrenzung, mithin von Macht und Ohnmacht. Zu ihren Gemeinheiten gehört die Verdecktheit, mit der sie ins Spiel gebracht werden und auch die Ahnungslosigkeit derer, die sie nicht kennen, sie folglich in ihrer eingrenzenden oder ausgrenzenden Wirkung gar nicht wahrnehmen.

Der Titel dieses Beitrags spricht von sozialer *Ungleichheit*. Der Begriff ist allerdings alt und leidet, wie viele ältere Begriffe der Sozialwissenschaften, an einer gewollten und zugleich verhohlenen Unschärfe. Denn er beschreibt soziale Unterschiede, *verurteilt* sie aber auch, sei es als wirtschaftlich ungerecht, politisch gefährlich, moralisch angreifbar oder *theoretisch* dem vorgezeichneten Gang der Geschichte widersprechend. Der Begriff, mit anderen Worten, ist *analytisch* und *normativ* zugleich. Unvermeidlich bezieht sich diese Sicht der Dinge nicht auf Individuen, sondern auf Kollektiva: auf statistische Gruppen – etwa Arbeiterinnen im Vergleich mit Arbeitern in ihrer Entlohnung – und tatsächlich oder vermeintlich historisch handelnde Subjekte – etwa Proletariat und Kapitalisten in ihrem *antagonistischen Widerspruch*. Soziale Ungleichheit ist ein Politikum: Skandal oder Triebkraft. Nur unverbesserliche Pessimisten werden sie für ein *Fatum* halten: ihnen ist sie, weil unabänderlich, Ausdruck der *condition humaine*.

Es empfiehlt sich, soziale Ungleichheit nicht mit einem anderen Begriff zu wechseln, dem der *Sozialstruktur*. Letzterer bezeichnet das Ergebnis eines Gedankenspiels: Gesellschaft – ob national, regional oder lokal gesehen – wird nach einem oder mehreren Merkmalen gegliedert. Solche Merkmale können sein: Die vorhin erwähnten sozialen Unterschiede von Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern – aber auch ganz andere, etwa solche, welche die statistische Verteilung der Bevölkerung auf Gruppen des Besitzes und des Einkommens, des Bildungsgrades, der Wohnqualität, des Gesundheitszustands oder auch der ethnischen Zugehörigkeit erlauben. Das Ergebnis sind Modelle *vertikaler Stratifizierung*, Schichtungsmodelle. Ersichtlich ist jede Sozialstruktur ein Kunstgebilde. Sein Autor – in der Regel ein Soziologe – hat ein *Bild* von Gesellschaft, Geschichte und Wissenschaft im Kopf, und in dieser

1 Bourdieu 1988.

Gemengelage der Vorstellungen, möglicherweise auch der Interessen, muß er die ihm triftig erscheinende Wahl der Merkmale von Sozialstruktur treffen. Deren Begründung unterbleibt nicht selten – was an der Unausgereiftheit aller Schichtungstheorien liegen mag, die bisher ausgearbeitet worden sind. Es mag aber auch an den Projektionen europäischer oder nordamerikanischer Soziologen liegen, die – in Brasilien beispielsweise – mit dem Bild arbeiten, das sie von ihrer eigenen Gesellschaft und deren Geschichte haben.

3. Synthese von Selbstbildern

Achim Schrader hat in Kenntnis des Dilemmas schon 1979 den Versuch unternommen, die einschlägigen Arbeiten *brasilianischer* Kollegen zusammenzufassen und aus ihnen ein »deskriptives Modell der Schichtung der brasilianischen Gesellschaft« zu entwickeln.² Das Material entstammt drei damals neueren Studien, einer Arbeit von Maria Isaura Pereira de Queiroz³ und zwei Arbeiten von Florestan Fernandes;⁴ beide hatten Merkmale der Zuordnung gewählt, »die jedem Mitglied der Gesellschaft bekannt sind und die für jedes eine fundamentale Bedeutung haben«.⁵ Eines der wichtigsten Merkmale war die Unterscheidung von Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Erwerbsarbeit. Das sieht nach Industriegesellschaft aus, wird aber durch eine zusätzliche Definition *brasilianisiert*: Einer unabhängigen Erwerbsarbeit geht nach, wer »seine wirtschaftliche Aktivität als einzelner oder mit Hilfe unbezahlter Familienangehöriger ausführt«.⁶

2 Schrader 1979: 290.

3 Queiroz 1975: 735-756.

4 Fernandes 1967: 95-162 und 1972.

5 Schrader 1979: 284.

6 Definition des brasilianischen Zensus, zit. nach Schrader 1979: 284; Hervorhebung von mir. – Ich verstehe das, nebenbei gesagt, als einen frühen Hinweis auf die Bedeutung der informellen Wirtschaft, die uns heute so sehr beschäftigt und der wir unter dem falschen Namen »*informeller Sektor*« Wunderdinge zuschreiben: Den Linken bedeutet er, nachdem ihnen das Proletariat als historisch handelndes Subjekt abhanden gekommen ist, den neuen Hoffnungsträger (siehe die sachlich zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Ansätze bei Märke 1986); die Rechten sehen in ihm den Sprengsatz, der den unfähigen *merkantilistischen* Staat durch dessen systematische Umgehung beiseite fegt (Soto 1992). Es handelt sich aber gar nicht um einen *Sektor*: Informelles Wirtschaften findet sich heute in allen Gesellschaftsschichten Lateinamerikas, die Drogenindustrie eingerechnet, und sein Kennzeichen ist ein *Handlungsstil mit typischen Regeln*, sonst nichts (Franco/Mansilla 1993). Das grundsätzliche Problem, das mit dem Versuch in Schraders Modell und den Vorarbeiten, auf denen es beruht, verbunden ist, besteht fort: Bei kaum einem anderen Thema unseres Faches erkennt man deutlicher die Grenzen, die der *Objektivität* sozialwissenschaftlicher Erkenntnis gezogen sind.

Zurück zur sozialen Ungleichheit und zu den Mutmaßungen über Bardellas Ausspruch, Brasilien jenseits von São Paulo sei *Biafra*. Ich referiere im folgenden zwei Untersuchungen von Brazilianern, die das Thema auf unterschiedliche Weise bearbeiten und – wen sollte es wundern – zu unterschiedlichen Ansichten kommen. Es handelt sich um einen Aufsatz von Vilmar Faria aus dem Jahr 1992 und ein Buch von Roberto da Matta aus dem Jahr 1979, und beide Schriften führen das Wort *Dilemma* in ihrem Untertitel an.

4. Statistisches: *Human Development Index* und Bruttosozialprodukt

Der Soziologe Faria beginnt seine Darlegungen zur *sozialen Konjunktur Brasiliens*⁷ mit einer sarkastischen Bemerkung. Er hätte seinen Text, so sagt er, am liebsten *Die soziale Lage Brasiliens zur Zeit der Cholera* genannt – wenn ihm nicht zwei Kollegen mit der Idee zuvorgekommen wären.⁸ Brasilien habe in den vergangenen zwei Jahrzehnten zweimal weltweit Aufmerksamkeit erregt: In den 70er Jahren mit den atemberaubenden Wachstumsraten seiner Wirtschaft und der rasch zunehmenden Komplexität seiner städtisch-industriellen Zentren, in den 80er Jahren – und leider nicht ohne Grund – mit dem immer deutlicher werdenden Rückstand seiner sozialen Lage. Sodann läßt sich Faria von einer jüngeren statistischen Erfindung der Vereinten Nationen leiten, dem *Human Development Index* (HDI), und wendet sie auf Brasilien an, zunächst deskriptiv, im internationalen Vergleich, sodann analytisch, mit Blick auf die internen Ursachen der *sozialen Konjunktur*.

Der HDI – das sei vorab bemerkt – ist der Versuch, die Unzulänglichkeiten des Bruttoinlandsprodukts (BIP) pro Kopf als Indikator des Lebensstandards zu überwinden. Denn diese Durchschnittsgröße sagt nichts über die Verteilung des BIP, und damit nichts über die soziale Ungleichheit aus. Andererseits sind brauchbare Daten über die Verteilung des BIP (oder, was nicht dasselbe ist, des Volkseinkommens) pro Kopf für die meisten Länder nicht verfügbar; daher der Versuch, einen Indikator zu finden, dessen empirische Füllung und Fortschreibung gesichert sind. Technisch gesehen, ist der HDI die Verknüpfung der Lebenserwartung bei Geburt, der Rate alphabetisierter Erwachsener und des BIP/Kopf, ausgedrückt in Größen seiner jeweils gegebenen Kaufkraft; die Formel seiner Berechnung ist so ausgelegt, daß er mit den Werten 0 und 1 seine Extreme erreicht. Aufschlußreich kann der HDI als Ausdruck sozialer Ungleichheit sein, wenn man das BIP/Kopf als unabhängige Variable und seine übrigen Elemente als abhängige Variablen versteht und sie aneinander mißt.

7 Faria 1992: 103-114.

8 Bustelo/Minujin 1991.

Eben dieses Verfahren wählt Faria, und er gelangt zu einem überraschenden Ergebnis. Brasilien nimmt mit seinem BIP/Kopf unter allen Ländern einen mittleren Rang ein, aber sein HDI liegt weit darunter. Zur Veranschaulichung des Sachverhalts, vom Autor als *soziale Effektivität der wirtschaftlichen Entwicklung* bezeichnet, seien ein paar Zahlen genannt: im Vergleich mit Rumänien, Syrien und Argentinien hat Brasilien mit US-\$ 4.620 das höchste BIP/Kopf, aber sein HDI ist mit 0,759 der niedrigste. Ein weiterer Vergleich: Chile, dessen BIP/Kopf mit US-\$ 4.720 keineswegs drastisch höher liegt, hat einen HDI von 0,878.⁹

Aufschlußreich sind die Folgerungen, die Faria aus diesen und zahlreichen weiteren Vergleichen zieht. Das soziale Problem Brasiliens, so sagt er, habe eine seiner Wurzeln sicherlich im unzureichenden wirtschaftlichen Wachstum. Seine anderen Wurzeln indessen seien der Rückstand im Angebot sozialer Dienstleistungen und die unzureichende Umverteilung des Volkseinkommens; mit Blick auf den *Human Development Report* von 1991 spricht er von einem *exemplarischen Fall vertaner Möglichkeiten*.¹⁰ Denn die hohen Raten des wirtschaftlichen Wachstums in den 70er Jahren seien von der Regierung nicht dazu genutzt worden, den Abbau sozialer Ungleichheit zu einem politisch kohärenten Programm zu machen. Der wirtschaftliche Einbruch in den 80er Jahren habe folglich den Anteil der Bevölkerung, die in Armut und extremer Armut lebt, wieder drastisch ansteigen lassen.

Faria nennt unter Berufung auf eine andere Quelle¹¹ ein paar Zahlen. Der Anteil der städtischen Bevölkerung in Armut¹² hatte sich in den Jahren 1960, 1970 und 1980 von 41,4 % auf 39,3 % und schließlich auf 24,3 % vermindert; 1983 stieg er jedoch drastisch auf 41,9 %, und 1988 lag er, nicht wesentlich niedriger, bei 39,3 %.¹³ Über die Veränderung des Anteils der städtischen Bevölkerung in extremer Armut macht Faria keine Angaben; er nennt lediglich die jüngste verfügbare Zahl (leider mit anderer Bezugsgröße, nämlich der *Haushalte*): sie beträgt 11,3 %.¹⁴ Wichtiger erscheint mir der Hinweis Farias auf den Charakter der Zahlen; gemessen an der Bevölkerungs-

9 Faria 1992: 106. – Nach den jüngsten Daten müßten, mit der Ausnahme Argentinien, andere Vergleichsländer gewählt werden. Das Problem bleibt indessen dasselbe; der HDI Brasiliens ist sogar leicht gesunken, und zwar auf 0,730. Vgl. UNDP 1993: 135f. – Die Veränderung der Daten gegenüber den früheren Human Development Reports geht wesentlich auf die Veränderung der Rechenmethoden zurück, insbesondere beim *gewichteten* BIP/Kopf. Vgl. UNDP 1993: 106.

10 Faria 1992: 108.

11 Lopes 1989.

12 Lopes definiert als Grenze der Armut – je nach Region in Brasilien – ein Monatseinkommen pro Kopf, das US-\$ 35,41 bis US-\$ 54,37 nicht erreicht, als Grenze der extremen Armut ein solches, das US-\$ 16,36 bis US-\$ 22,94 unterschreitet; Faria 1992: 110.

13 Faria 1992: 109.

14 Faria 1992: 110.

zahl, die sich seit 1960 von 75 auf 150 Millionen Einwohner verdoppelt hat, bedeutet die Stagnation der Armut in relativen Größen deren Verdoppelung in absoluten.¹⁵

Zum Thema der sozialen Ungleichheit im Selbstbild Brasiliens gehört die Interpretation solcher Daten. Faria verbindet sie mit dem Hinweis auf die Ablösung des Militärregimes 1985 und die ihm folgende Demokratisierung. Sein Stichwort ist die Enttäuschung der Erwartungen. Die neue *Magna Charta* der Republik, Staatsverfassung und Entwicklungsprogramm in einem, sei Ausdruck nicht nur politischer, sondern auch sozialer Forderungen – wenngleich in lediglich formaler Gestalt.¹⁶ Ihre politisch-administrative Umsetzung indessen zeige Verzögerungen und Widersprüche; deren Gründe, abgesehen vom unzureichenden Wirtschaftswachstum, lägen in Reibungen des politisch-institutionellen Übergangs und in politisch-ideologischen Unsicherheiten. Seit Amtsantritt des Staatspräsidenten Fernando Collor de Mello 1990 hätten sie sich sogar verschärft: man müsse von einer Krise des öffentlichen Sektors sprechen, wenn nicht sogar des Staates.¹⁷ Hinzugefügt sei: Diese Interpretation ist wenige Wochen vor der Amtsenthebung Collors verfaßt worden: man kann ihr Realismus nicht absprechen.

Allerdings fällt eine brasilianische, ja lateinamerikanische Eigenheit auf: Die Wahrnehmung sozialer Ungleichheit als eines Problems, dessen Lösung vor allem von der öffentlichen Hand erwartet wird. Farias Aufsatz durchzieht als roter Faden, wenn auch nur hie und da zur Schau gestellt, der Gegensatz von umfassend hegendem Staatsapparat und wölfisch zuschlagendem Neoliberalismus. Eine vermittelnde Position, welche die Macht der Märkte – vor allem: der Arbeitsmärkte – durch gegensteuernde Instanzen im *vorpolitischen* Raum begrenzt sieht und dem Staat die Entscheidung nur als *letzter* Instanz zubilligt, sucht man vergebens. Aber vielleicht kann man auch dieser Sicht Realismus nicht absprechen: Welche brasilianische Gewerkschaften beispielsweise sollten denn soziale Ungleichheit, verstanden als gesellschaftliches Problem, zum Angelpunkt ihrer Politik machen?

Ich erlaube mir, eine Anekdote hinzuzufügen. Ein junger lateinamerikanischer Soziologe, der in Berlin über den Sozialstaat seines Heimatlands zu promovieren denkt – und zwar mit Blick auf den dort wölfisch zuschlagenden Neoliberalismus –, zeigte sich höchst erstaunt, als ich ihn in einer Diskussion auf die hierzulande nur mitwirkende – wenn auch prominent mitwirkende – Rolle der öffentlichen Hand hinwies; das Subsidiaritätsprinzip sowie dessen Rückhalt im Solidaritätsprinzip und im gesellschaftlichen Grundkonsens – mustergültig von Gustav Radbruch schon vor knapp siebzig Jahren formuliert¹⁸ – waren ihm völlig unbekannt. Er verstand (und ich

15 Faria 1992: 110.

16 Vgl. den Beitrag *Verfassungsgebung...* von W. Paul im vorliegenden Band.

17 Faria 1992: 113.

18 Radbruch 1927: 40.

fürchte: er versteht) den Sozialstaat, ja den Staat überhaupt, als den Organisator von Gesellschaft schlechthin – und nicht umgekehrt.¹⁹

5. Das Ritual als Rechtfertigung

Ein gänzlich anderes Bild sozialer Ungleichheit und ihrer Verarbeitung zeichnet Da Matta in seinem Buch. Es handelt vom Karneval – genauer: von verschiedenen Karnevals, ferner von Heimatlosen und Helden.²⁰ Die anthropologische Studie vergleicht den Karneval von Rio de Janeiro mit dem von New Orleans, beschäftigt sich aber vor allem mit dem Tausch der sozialen Positionen und Rollen, der in jedem Karneval als charakteristisches Ritual angelegt ist. Die Bettler werden Könige, die Könige Bettler; die Knechte werden Herren, die Herren Knechte; das Volk verjagt die Obrigkeit aus den Amtsstuben; der Schlüssel zum Rathaus gelangt in die Hände der Narren. So gerät die Welt des Alltags und seiner scheinbar selbstverständlichen Ordnung aus den Fugen; sie steht auf dem Kopf.

Gewiß, das tut sie nur kurze Zeit. Aber in dieser Zeit *ist* die Welt anders; sie wird so gelebt, als gäbe es jene Welt der scheinbar selbstverständlichen Ordnung nicht. Der Karneval ist die Umkehrung der Hierarchien. Er ist sogar mehr: Er ist ihre Spiegelung und ihre Verneinung. Allerdings, wenn die kurze Zeit ausgelebt ist, erscheinen die Hierarchien fester gefügt denn je. Ein jeder kehrt an seinen Ort zurück und erfüllt, ob aus Gewohnheit oder Gehorsam, die Aufgaben, welche die Gesellschaft ihm zugewiesen hat. Insofern ist der Karneval auch die Bejahung der Hierarchien, ihre Legitimation.

Im Karneval von Rio de Janeiro kommt etwas Besonderes hinzu. Die größte soziale Angst eines Brasilianers – so Da Matta – rühre aus dem Verlust der Gewißheit über den Ort, den er in der Gesellschaft einnehme. Nicht das Oben oder das Unten sei das Entscheidende, sondern die Gewißheit. Zum Helden wird, wer diese Angst verliert, wer sich offen als Ortsloser, Heimatloser zu erkennen gibt. Das ist – wie im Titel des Buches angezeigt – der *malandro* als *personagem deslocado*, das wichtigste Symbol des Karnevals von Rio de Janeiro. Der *malandro* steht außerhalb der Welt, genauer, außerhalb beider Welten, und versteht es, weil furchtlos, seine *Position* zu nutzen. Die Bewunderung des Volks, das in ihm seine verborgenen Wünsche ver-

19 Ich vermute, diese Sicht hat ihre Wurzeln im Positivismus lateinamerikanischer Prägung, in der Vorstellung von der Machbarkeit des Gesellschaftlichen nach den Plänen von Sozialingenieuren. Das wäre ein Rückgriff auf Auguste Comte und das frühe 19. Jahrhundert. Das Feld ist un-
deutlich ausgeleuchtet; ich lasse es beiseite.

20 Matta 1983 (Erstauflage 1979). – Siehe ferner Queiroz 1992. Das Buch von Pereira de Queiroz hat einen historischen und streckenweise auch autobiographischen Zuschnitt, während das Buch von Da Matta auf Strukturvergleiche zielt.

wirklicht sieht, ist ihm gewiß.²¹ Weiterhin: Der Karneval von Rio de Janeiro bündelt die vier Tage seiner Dauer zu einer *besonderen Zeit*: Das nationale Ereignis ist *ein kompaktes Fest: O tempo do Carnaval!* Es überlagert den gewöhnlichen, vorgegebenen Rhythmus der Gesellschaft durch einen anderen, offenen, in dem alles Denkbare und Undenkbare geschehen kann. Es ist die Zeit – so Da Matta –, da die soziale Welt nicht mehr durch die Zwänge des Berufs, des Wohnviertels, des Reichtums oder der Macht geordnet ist und daher voller Möglichkeiten steckt.²²

Und schließlich: Da Matta sieht den Karneval von Rio de Janeiro als *nationales Ereignis* – ähnlich wie manche andere Ritualisierungen der brasilianischen Gesellschaft, etwa in der religiösen, militärischen oder sportlichen Sphäre, die als Prozessionen, Paraden oder auch als Fußballspiele beanspruchen dürfen, ganz Brasilien zu repräsentieren. Ausdrücklich grenzt der Autor solche Ritualisierungen, denen die Aufmerksamkeit der Nation sicher ist, von regionalen und lokalen Festen ab, etwa der Verehrung des Dorfheiligen.²³

Was hat der Karneval von New Orleans hiermit zu tun? Er ist in mancherlei Hinsicht das Gegenteil. Zunächst ist er ein *lokales* Ereignis, veranstaltet in einer Stadt, die, historisch und kulturell gesehen, an der Grenze einer Gesellschaft mit einem gänzlich anderen Selbstbild liegt.²⁴ Es ist ein Selbstbild, in dem es der Umkehrung der Hierarchien nicht bedarf, weil sie gewollt sind, auf Leistung beruhen und folglich ständigem Umbau unterliegen. Die Grenze aber – so füge ich hinzu – entlarvt das Selbstbild als *egalitäre Ideologie*, und das Fest der Verkleidung ist deren Ausdruck.

Der Karneval von New Orleans hat zwei Bühnen. Die eine besetzen Organisationen der Oberschicht, *krewe*s genannt, deren Veranstaltungen äußerst formalisiert und nach aristokratischem Vorbild stilisiert sind; sie münden in die Wahl eines Königs, einer Königin, von Fürsten mit Gefolge. Die hohen Herrschaften – und das ist der springende Punkt – sind allesamt Weiße aus den alteingesessenen Familien der Stadt. Ihr Karneval erschöpft sich in ausziselierten Ritualen; tanzen darf nur, wen die Regeln dazu bestellen. Die andere Bühne besetzen Organisationen aller sozialer Schichten, *carnival clubs* genannt, deren Veranstaltungen ebenfalls formalisiert sind, aber des aristokratischen Gepräges entraten. Hier feiern die Schwarzen ihren Karneval, mit Tänzen und Umzügen und satirischen Darbietungen, aber sie feiern ihn getrennt nach der Schichtzugehörigkeit: es gibt *carnival clubs* der schwarzen Ober-, Mittel- und Unterschicht. Deren soziale Geschlossenheit wird unterstrichen nicht nur durch den Namen *club*, sondern auch durch Regelung der Zugangsbedingungen – durch Bürokratisierung also. Andererseits, wenn man unter sich ist, kann man es sich erlau-

21 Matta 1983: 132f.

22 Matta 1983: 125.

23 Matta 1983: 36. Vgl. zur Bedeutung von Karneval und Fußball in Brasilien auch den Beitrag *Volkskultur...* von C. Armbruster im vorliegenden Band.

24 Matta 1983: 125.

ben, republikanisch zu sein: statt des Königs und der Königin gibt es Präsidenten, Vizepräsidenten, Sekretäre und sogar einen kaufmännischen Geschäftsführer.²⁵

Auch der Karneval von New Orleans, so ließe sich abschließend sagen, ist die Umkehrung des Gewohnten; auch hier gerät die Welt des Alltags und seiner scheinbar selbstverständlichen Ordnung aus den Fugen; sie steht auf dem Kopf. Aber anders als der Karneval von Rio de Janeiro *denunziert* er: nämlich die Sehnsucht der Weißen nach unangreifbarer Herrschaft in einer Gesellschaft, zu deren *credo* die unumkehrbare Tilgung dieser Sehnsucht gehört, und die Täuschung der Schwarzen über die Verwirklichung des *credos* durch die Regelmäßigkeit von Politik und Geschäft. Ich wiederhole: Die Entlarvung wird möglich durch die Exposition einer Ideologie an ihrer historischen und kulturellen Grenze. Offen bleibt die Frage, wer die Entlarvung wahrnimmt – die Mitwirkenden oder Außenstehende.

Der Karneval von Rio de Janeiro dagegen *legitimiert* soziale Ungleichheit, auch die von Schwarzen und Weißen. Diese Behauptung kann nach dem bisher Gesagten nicht überraschen. Er steht thematisch und zeitlich im Zentrum der brasilianischen Gesellschaft, erfüllt also schwerlich die denunziatorische Funktion der Grenze, wie sie in Selbst- und Fremdsatire der *krewe*s und *clubs* von New Orleans zum Ausdruck kommt. Die abschließende Frage heißt, wie die Legitimation sozialer Ungleichheit organisiert und stilisiert ist.

Auch der Karneval von Rio de Janeiro hat zwei Bühnen, aber sie sind anderer Art. Die erste ist – ähnlich wie in New Orleans – von Klubs besetzt. Allerdings handelt es sich immer um Organisationen der Mittelschicht, die ihre Pforten dem zahlenden Publikum öffnen und insofern nur teilweise exklusiv sind; die Oberschicht dagegen erscheint gar nicht in der Öffentlichkeit, sondern feiert ihre Feste als Bälle in der Privatheit luxuriöser Residenzen.²⁶ Die zweite Bühne – und nur sie wird im folgenden beleuchtet – ist die Straße. Sie kennt zwei Formen der Organisation: den *bloco*, seit altersher die karnevaleske Selbstdarstellung eines Stadtviertels, und die *escola da samba*, deren Übersetzung als *Sambaschule* – womöglich: *Tanzschule* – abwegige Vorstellungen weckt.

Die *escolas da samba* – so Da Matta – sind, wenigstens auf den ersten Blick, das *funktional-strukturelle Äquivalent* der *krewe*s von New Orleans, zeichnen sich aber durch einige grundlegende Unterschiede aus.

Das betrifft als erstes ihre Doppelstruktur: Sie sind geschlossene *Schulen* und offene *Klubs* zugleich. Als *Schule* ist die *escola da samba* ein Zirkel von Eingeweihten, welche die Aufgabe verbindet, ihren Beitrag zum Karneval vorzubereiten und darzubieten; dazu gehören Komposition und Aufführung der Musik, Erfindung und Einübung der Choreographie, Entwurf und Herstellung der Kostüme. Als *Klub* ist die *escola da samba* dagegen ein Objekt der Neugier von Touristen und Angehörigen der

25 Matta 1983: 126f.

26 Matta 1983: 127.

Mittel- und Oberschichten aus dem vornehmen Süden der Stadt; ihnen steht der Beitritt offen, damit sie, wie Da Matta sagt, »sich mit Angehörigen der sogenannten unterdrückten Klassen verbrüdern und somit als *Bohème* gelten«. ²⁷ Die Neugier kann auch auf Magisches gerichtet sein – besonders dann, wenn der *Klub* aus seiner Nähe zu den afrobrasilianischen Kulturen *ensaio*s anbietet, Versuche der Weissagung oder der Heilung von Gebrechen.

Ein weiterer Unterschied betrifft die Dauerhaftigkeit der *escolas da samba* – was mit ihrer Doppelstruktur zusammenhängt. Sie durchlaufen einen zweigeteilten Jahreszyklus, mit den Schwerpunkten auf ihrer Funktion als *Schule* während des Karnevals und als *Klub* während der restlichen Zeit, der *Latenzzeit*. In dieser Periode öffnen sie sich nicht nur den Neugierigen, sondern durchstreifen selber als Neugierige die Stadt vom Süden bis zum Norden, das ganze Spektrum der *herrschenden und unterdrückten Klassen* erforschend. ²⁸ Sie sind also auf andere Weise als die *krewe*s institutionalisiert: die *escolas da samba* sind ein – wie auch immer stilisierter und ritualisierter – Dauerreflex der städtischen Gesellschaft.

Und schließlich: die *escolas da samba* als *Schulen* haben Schwarze und Arme zu Mitgliedern, deren Selbstverständnis und Selbstwertgefühl sich mit der Vorbereitung und Darbietung ihres Beitrags zum Karneval ändert. Hierzu Da Matta:

Sie sind sich genau der Tatsache bewußt, daß sie es sind, die während ihrer *ensaio*s und während des Karnevals die *Doktoren* und die *Professoren* sind. Mit dieser Möglichkeit können sie ihre Stellung im gesellschaftlichen Geflecht umkehren, also ihre soziale und wirtschaftliche Unterlegenheit kompensieren und sie zu einer sichtbaren und unstreitig karnevalesken Überlegenheit machen. Diese Überlegenheit zeigt sich in der *instinktiven* Art des Sambatanzens, welche die brasilianische Volksmeinung der *schwarzen Rasse* (...) als angeborenes Privileg zuschreibt. ²⁹

Die Kompensation der sozialen und wirtschaftlichen Unterlegenheit durch die karnevaleske Überlegenheit macht jedoch die legitimierende Funktion des brasilianischen Karnevals noch nicht hinreichend plausibel. Es muß etwas weiteres hinzutreten, damit die Funktion wirksam wird. Das geschieht durch die Einbindung des einzelnen in die Gruppe und durch den Wettbewerb der Gruppen um ein – so würde ich sagen – falsches Substitut. Da Matta nennt es ein Paradox:

(Es) besteht darin, daß die *escola* nicht für Gerechtigkeit oder soziale Gleichheit steht, sondern für *samba*. So kann die Stellung dieser Gruppen aufgrund ihres exzellenten karnevalesken Talents aufgehoben werden, im Kontrast zu

²⁷ Matta 1983: 128f, Übersetzung V. Lühr.

²⁸ Matta 1983: 128, Übersetzung V. Lühr.

²⁹ Matta 1983: 128f, Übersetzung V. Lühr.

ihrer Stellung in der Routine des Alltags, wo sie die niedrigsten Ränge einnehmen.³⁰

Der strukturellen Umkehrung entspricht die historische. In den 20er Jahren war der Karneval, auch auf der Straße, ein Fest der Reichen. In den 30er Jahren machte die Verbreitung des Grammophons die Musik der Armen populär; in einer Zeit nationalisistischer und populistischer Attitüden wurde ihre Musik, weil *echt brasilianisch*, sozial aufgewertet. Heute sind es die Reichen, die dem Karneval der Armen gegen hohe Eintrittsgelder zusehen.³¹ Erst aufgrund dieser Umdeutung – *samba* statt Gerechtigkeit oder sozialer Gleichheit –, also der Anverwandlung des miteinander Unvereinbaren, wird die individuell erfahrbare Kompensation möglich; die vielfältig gestufte Hierarchie der *escolas de samba* im Wettstreit untereinander bildet die vielfältig gestufte Hierarchie der wirklichen Gesellschaft *auf legitime Weise* nach, weil sie mit der ihr eigenen Substanz gefüllt ist. Oder, um Da Matta ein letztes Mal zu zitieren: Arbeitslos, aber gut im *samba* (*Desempregado, mas bom de samba*).³²

Soziale Ungleichheit im Selbstbild Brasiliens: Die Skizze des Karnevals von Rio de Janeiro verweist auf kulturelle Verankerungen, die tiefer sitzen als das Versagen der öffentlichen Hand. Im Gegenteil, das Versagen der öffentlichen Hand könnte selbst zu den – wenn auch fernen – Folgen der kulturellen Verankerungen gehören. Soziale Ungleichheit – das deutet die Skizze an – kann sich über die Wirkungsmächtigkeit von Symbolwelten in einem *circulus vitiosus* verstetigen.

Das führt mich zurück zu Bardellas Abgründen. Es fehlt – nachdem ich die Statistik und den Karneval bemüht habe – ein Blick auf Brasiliens Geschichte, der die Verstetigung sozialer Ungleichheit als einen legitimen Vorgang verständlich machen könnte.

6. Herrenhaus und Sklavenhütte

Nicht überall in Lateinamerika beginnt jenseits der größten Stadt *Biafra*. Argentinien ist stolz auf seine Pampa, Costa Rica hält sich für die Schweiz des Subkontinents, Mexiko glaubt an die Allgegenwart seiner vorkolumbischen Gottheiten. In all diesen Ländern gibt es soziale Ungleichheit – von außen betrachtet: schlimmen Ausmaßes und mit schlimmen Folgen. Argentinien hat seine Indianer, soweit nicht ausgerottet, in die äußersten Winkel des Landes verbannt; Costa Rica blickt verächtlich auf die Bewohner seiner Provinz Limón, Nachfahren von Sklaven mit *Pidgin-Englisch*, Me-

30 Matta 1983: 129, Übersetzung V. Lühr.

31 Vgl. Queiroz 1992: 104.

32 Matta 1983: 129. Queiroz spricht von der *Domestizierung der städtischen Massen* (1992: 71-116).

catelio oder sonst etwas Ausgefallenem; und Mexiko, obwohl es in Quetzalcoatl, Chac Mool und vor allem in der kupferfarbenen Jungfrau von Guadalupe seine Heiligtümer gefunden hat, *negiert* bis heute eine ganze *Zivilisation*³³ – die der Indianer. Und es gibt in diesen Ländern alle übrigen Merkmale sozialer Ungleichheit: zwischen Reichen und Armen, Gebildeten und Ungebildeten, Gesunden und Kranken, Mächtigen und Ohnmächtigen. Was geschieht in Brasilien?

Eine mögliche Antwort ergibt sich aus den historischen Selbstbildern dieses Landes. Das wohl prägendste ist Gilberto Freyres Buch *Herrenhaus und Sklavenhütte*, eine Studie aus den 30er Jahren, nicht unbeeinflusst von den seinerzeit geglaubten Rassentheorien.³⁴ Es spielt keine Rolle, ob dieses Selbstbild *objektiv richtig* oder mittlerweile von *objektiv richtigeren* Selbstbildern abgelöst worden ist; maßgeblich sind allein Verbreitung und Widerhall des Buches – während mehrerer Jahrzehnte, bis in die Gegenwart.

Ich greife nur einen Gesichtspunkt heraus: Die Entstehung der brasilianischen *im Gegensatz* zur hispanoamerikanischen Gesellschaft. Freyres wesentliches Argument ist die besondere, ja einzigartige Bedeutung des Herrenhauses als einer Institution, welche die Werte und Normen der brasilianischen Kolonialgesellschaft bündelt, darstellt und verfestigt.

Bei den Portugiesen dominierte – anders als bei den Spaniern – das Händlerinteresse. Die Gründe waren ihre seit langem bestehenden kolonialen Beziehungen mit Indien und Afrika, ferner das kulturell prägende arabische und jüdische Element; Freyre spricht von einer Händlergesellschaft mit *semitischem Ideal*. Das Problem dieser Gesellschaft in Brasilien war das Fehlen handelbarer Produkte; wenigstens anfänglich gab es keine Gold- und Silberfunde. Die Landnahme erfolgte daher zunächst um des Überlebens willen und im Austausch mit der Natur, sodann um der Bereicherung willen und im Austausch mit Portugal.³⁵

Auf dieser Grundlage entstand eine Agrargesellschaft eigener Prägung: ihre Zwecke waren die Sicherung der Ernährung, und zwar mit lokalem Bezug, für die patriarchalische Familie des Kolonisators, später der Anbau eines exportfähigen Produkts – und zwar des Rohrzuckers, der 1532 als Pflanze nach Brasilien eingeführt worden war. Die größte Schwierigkeit bei der Verfolgung beider Zwecke bestand im Mangel an Arbeitskräften; die Händlergesellschaft selbst war ungeübt und unwillig, die Inwertsetzung des Bodens systematisch zu betreiben. Der Mangel hatte schärfere Züge als in Hispanoamerika: Die Siedlungsdichte der Ureinwohner war gering; Seßhaftigkeit und folglich Produktion durch Bearbeitung des Bodens gab es kaum; die Zahl der Kolonisatoren lag niedrig. Daher führten die Portugiesen sehr bald die Sklavenwirtschaft ein. Betroffen waren zunächst die Ureinwohner, bald auch (noch im 16.

33 Bonfil 1987.

34 Freyre 1982a (Erstauflage 1933).

35 Freyre 1982a: 19ff.

Jahrhundert) Afrikaner, die geeignetere Arbeitskräfte waren als die Ureinwohner, und zwar aufgrund der Formen ihrer Vergemeinschaftung und weil sie an schwere Feldarbeit in großer Hitze gewöhnt waren.³⁶

Auf dieser Grundlage entstand eine Agrargesellschaft weniger Kolonisatoren mit äußerst geringer Siedlungsdichte, aber unumschränkt durchsetzbarem Herrschaftsanspruch. Er war lokal gebunden, aber unangreifbar: weder die portugiesische Krone noch die katholische Kirche, welche die Einwanderungsschleusen der Küstenstädte kontrollierten, waren dazu imstande, das Monopol der Herrenhäuser auf dem Land zu brechen. Dazu aus einer anderen Quelle:

Brasilien lockte nicht durch Reichtümer an Gold und Silber kapitalkräftige Unternehmer an. Wenn die Krone Privatleute zur Durchführung kostspieliger Kolonisationen gewinnen wollte, mußte sie ihnen die Stellung mächtiger Feudalherren geben.³⁷

Die religiöse Aufsicht durch die Kirche war anfänglich noch schwächer; stark war der Katholizismus als Ideologie weißer Überlegenheit und Eroberungsgelüste, schwach war er als Institution, vor allem als Amtskirche (im Unterschied zu der Ordenskirche, besonders der Jesuiten). Religiöses Zentrum war – anders als in Hispanoamerika – das Herrenhaus selbst, das entsprechend mit kunstvollen Miniaturaltären ausgestattet wurde. Freyre bringt den soziologisch maßgeblichen Sachverhalt wie folgt auf den Punkt:

In Brasilien traten die Herrenhäuser der Plantagen an die Stelle der Kathedralen oder der Kirchen, die mächtiger waren als der König selbst. Unsere Gesellschaft – wie die Portugals – wurde durch die Solidarität der Ideale und des religiösen Glaubens geformt. Sie ersetzten unseren Mangel an politischen und mystischen Bindungen sowie das fehlende Rassenbewußtsein. Aber die Kirche, welche unsere soziale Entwicklung beeinflußt und den Charakter unserer Gesellschaft geformt hat, war nicht die Kathedrale mit ihrem Bischof, in der die Flüchtlinge vor der weltlichen Justiz Unterschlupf fanden, noch war es die einzelne Kirche, das Kloster oder die Abtei, wo Verbrecher Aufnahme finden konnten und Bettler mit einigen Brosamen verpflegt wurden. Es war die Kapelle der Plantage.³⁸

Das Herrenhaus hat ein Pendant: die Sklavenhütte. Sie wirkt, ohne daß die Herren es bemerken, als Ferment – zumal in einer Gesellschaft, in der die Kolonisatoren eine fast verschwindend kleine Minderheit sind und sehr rasch – biologisch und kulturell –

36 Freyre 1982a: 19ff.

37 Konetzke 1965: 116.

38 Freyre 1982a: 174.

in der Mehrheit aufgehen. Auch diese Besonderheit trennt Brasilien von Hispanoamerika, und sie mindert das Gewicht der europäischen Tradition. Freyre:

Wir müssen noch auf einen bezeichnenden Umstand in der brasilianischen Entwicklungsgeschichte hinweisen, daß sie nicht im Zeichen der reinen Europäisierung stand. Statt mühsame Anstrengungen zu unternehmen, um sich an völlig fremdartige Bedingungen anzupassen, stellte die europäische Kultur den Kontakt mit der einheimischen her, indem sie sie durch das Öl der afrikanischen Vermittlung aufweichte. Den größten Erfolg erzielte in Brasilien während der ersten Jahrhunderte das System der Jesuiten – vielleicht die wirksamste Kraft technischer Europäisierung sowie intellektueller und moralischer Kultur, die jemals auf eine eingeborene Bevölkerung eingewirkt hat – durch die Mystik, die Andacht und die Feierlichkeit des katholischen Kults. Die *caboclos* wurden durch Musik, Gesang, Liturgie, Prozessionen, Feste, religiöse Tänze, Mysterien und Komödien für das Christentum gewonnen; durch die Verteilung von Skapulieren mit dem Lamm Gottes, die sich die *caboclos* um den Hals hängten, durch Schnüre, Bänder und Rosenkränze und durch die Verehrung der Reliquien vom Heiligen Holz und der Köpfe der Elftausend Jungfrauen. Viele von diesen Elementen, die der Europäisierung und Christianisierung dienten, wurden jedoch von animistischen oder fetischistischen Einflüssen durchdrungen, die wahrscheinlich aus Afrika kamen.³⁹

7. Klage eines Ministeriums

Ich komme auf Bardellas Abgründe zurück: *Biafra*. Er könnte, so mutmaße ich, das Herrenhaus im Sinn gehabt haben. In Brasilien hat es bis heute keine wirksame Agrarreform gegeben; der jüngste Versuch, auf Anstoß der katholischen Kirche unter dem Staatspräsidenten José Sarney (1985-1990) eingeleitet, ist kläglich gescheitert. Das lag nicht zuletzt an den Aktionen der politisch einflußreichen, rechtsgerichteten Demokratisch-Ländlichen Union (*União Democrática Ruralista*, UDR); sie ging mit Gewalt gegen Landlose und Kleinbauern vor, die von der Reform profitieren sollten. Einem Zeitungsbericht zufolge wurden allein »1986 mehr als 270 Landlose, darunter etwa 100 Frauen, von zumeist gedungenen Banditen erschossen.«⁴⁰

Das Herrenhaus besteht also fort, auch ohne Miniaturaltar und ohne die dazu passende Moral. Das Herrenhaus durchdringt Gesellschaft, Wirtschaft und Politik als Institution, und sei es nur im Kopf der Beteiligten. Bardella hat das gewußt, und als Un-

39 Freyre 1982a: 78.

40 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.8.87.

ternehmer, mehr noch als Mitglied einer gebildeten, kosmopolitisch orientierten Elite muß ihn diese Tatsache geschmerzt haben. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Das ist nicht die Wiederauflage der These Jacques Lamberts von den *zwei Brasilien*;⁴¹ es handelt sich um *ein* Brasilien, in dem eine modernisierungswillige Minderheit einen endlosen Kampf um ihre Ziele führt. Immer noch schickt das Herrenhaus die stärkeren Bataillone ins Feld.

Ich schrieb oben, das Herrenhaus habe sein Pendant in der Sklavenhütte. Auch sie gibt es noch, und zwar nicht nur als Metapher, etwa für die *favelas* der Armen auf dem Land und in den Städten. Wie derselbe Zeitungsartikel nach Beschreibung eines einschlägigen Vorfalles unter Berufung auf einen Bericht des Agrarministeriums meldet, gibt es

fast 100 Jahre nach Abschaffung der Sklaverei in Brasilien immer noch Tausende (...), die wie Sklaven arbeiten müssen. Dem Bericht zufolge gibt es in 12 der 23 Bundesstaaten insgesamt 167 Großfarmen mit Sklavenarbeit (*trabalho escravo*). Alle *fazendas* werden genannt, sie liegen unter anderem in den Staaten Rondônia, São Paulo, Bahia und Pará; eine Farm befindet sich sogar in dem wirtschaftlich relativ hochentwickelten und von sehr vielen Deutschstämmigen bewohnten Santa Catarina. Die Behörde des Ortes Vilhena in Rondônia bestätigt dem Bericht zufolge, daß allein in ihrem Zuständigkeitsbereich zirka 4.000 Menschen *unter der Sklaverei vergleichbaren Bedingungen gehalten werden*.⁴²

Das Zitat aus dem Bericht des Agrarministeriums zeichnet soziale Ungleichheit im *offiziellen* Selbstbild Brasiliens, und zwar auf äußerst kritische Weise. Seine besondere Dialektik: es wird folgenlos bleiben. Dieser Zusatz mag bereits ein Fremdbild sein.⁴³

Wäre ich Brasilianer, würde ich mir auf andere Weise zu helfen versuchen. Soziale Ungleichheit ist ein *Dilemma*, ob im Verständnis von Faria oder Da Matta, und sie muß verurteilt werden, ob in soziologischer oder anthropologischer Analyse. Aber ich würde der Verurteilung ein Augenzwinkern hinterherschicken. Der internationale statistische Vergleich begründet Ansprüche an die Weltgesellschaft, nicht zuletzt an deren multilaterale Finanzagenturen; der bikulturelle Vergleich – hier des Karnevals – lädt zum Mitfeiern ein, und zwar in Rio de Janeiro. Denn in seiner Verführung zur Selbstvergessenheit – Da Matta sagt es leider nicht – entreißt er das allgemeine Elend der Dritten *und* der Ersten Welt den Händen der Sozialwissenschaftler.

41 Lambert 1972 (Erstauflage 1959).

42 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.8.87.

43 Übergänge zwischen Selbst- und Fremdbildern – ein Thema, das hier nicht behandelt werden konnte – finden sich in Wood/Magno de Carvalho 1988.